الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۹
ص ۳۸-۱۹

قرائتی بین ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی

محمد کاظم شاکر* فاطمه سادات موسوی**

چکیده

اصطلاح «انسان کامل» برای اولین بار توسط محیی الدین بن عربی (۵٦۰-٦۳۸ق) به کار رفته است. در آموزه‌های عرفانی ابن عربی، اندیشه انسان کامل از جایگاه فخیمی برخوردار است. پس از ایشان، دو عارف نامی دیگر، عزیزالدین نسفی (م: حدود ۷۰۰ق) و عبدالکریم بن ابراهیم گیلانی – جیلی – (۷٦۷-۸۳۲ق) هر یک کتابی را با عنوان «انسان کامل» به رشته تحریر در آوردند و به شرح و بیان دیدگاه‌های ابن عربی پرداختند. انسان کامل در عرفان اسلامی، انسانی است که جامع اسماء و صفات خداوند است و روح و جان او چنان صیقل یافته که وجه خدا را به تمام و کمال منعکس ساخته است. با این حال، اندیشه کمال پذیری انسان، در مکاتب و ادیان پیش از اسلام نیز مطرح بوده است. در ادیان ابراهیمی برخی از آموزه‌های دینی مشترکی وجود دارد که به عنوان گزاره‌های کلیدی در اندیشه کمال پذیری و خداگونگی انسان به آنها استناد شده است. در متون اصلی یهودیت، اندیشه آفرینش انسان به صورت خدا، قابلیت خداگونه شدن انسان و نیل به کمال را القا می کند. با این حال، یهودیان حتی حضرت موسی را نیز انسان کامل نمی دانند. در مسیحیت به رغم آن که عیسی به پیروانش می گوید که مانند پدر آسمانی شان کامل شوند، اندیشه گناه اولیه انسان، سدّ راه کمال پذیری انسان تلقی می شود. این مقاله به بررسی عناصر مهم در کمال پذیری انسان از نظر برخی اندیشمندان یهودی، مسیحی و مسلمان پرداخته تا از این رهگذر وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاههای آنها را مشخص کند.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم(مسؤول مکاتبات) mk_shaker@yahoo.com
** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم
تاریخ وصول۸۹/۳/۷ تاریخ پذیرش ۸۹/۹/۲

واژه‌های کلیدی

انسان کامل، کمال پذیری انسان، یهودیت و کمال، مسیحیت و کمال، اسلام و کمال، زن و کمال، عرفان و کمال.

طرح مسأله

رسیدن به قلّه کمال آرزوی هر انسانی است که در مسیر زندگی گام برمی دارد، اما این که کمال چیست و ظرفیت انسان در کمال پذیری در چه حد است مباحثی است که طرح آنها نقاط اشتراک و اختلاف مکاتب و ادیان الهی و بشری را نمایان می‌سازد. هرچند موضوع کمال و کمال پذیری انسان در بیشتر مکاتب، خواه الهی و خواه بشری، مطرح شده است، اما موضوع انسان کامل به عنوان یک نظریه، در عرفان اسلامی به نضج و باروری رسیده و همچون درخت تنومندی سایه خود را بر نظریات رقیب افکنده است. این مقاله در صدد است به طور عمده به این دو سؤال پاسخ دهد که: ۱. مفاهیم و آموزه‌های محوری در اندیشه انسان کامل از دیدگاه اندیشمندان سه دین ابراهیمی یهودیت، مسیحیت و اسلام چیست؟ ۲. وجوه اشتراک و اختلاف نظریات کمال پذیری انسان بین اندیشه عرفان اسلامی و اندیشه دانشمندان یهودی و مسیحی کدام است؟

یهودیت و نظریه انسان کامل

از نظر همه ادیان ابراهیمی، خداوند واجد همه کمالات است و بنیادی ترین روایت کتاب مقدس درباره انسان می‌گوید: انسان به صورت خدا آفریده شده است. در تورات آمده است: «سپس خدا گفت: بگذار انسان را به صورت خودمان و همانند خودمان بسازیم؛ بگذار آنها بر ماهی‌های دریا، پرندگان آسمان‌ها، بر گلّه‌ها، بر سر تا سر روی زمین و تمامی خزندگانی که بر روی زمین می‌خزند، برتری داشته باشند. پس خدا انسان را در صورت مانند خود آفرید». (پیدایش، ۱: ۲۷-۲٦) همچنین نمونه جالبی از این روایت در حکمت سلیمان[1] بیان شده است. (حکمت سلیمان، ۲: ۲۳)؛ به نحوی که این اصطلاح[2] دارای معنایی فراتر از صرف شباهت انسان به خداوند می‌شود و حکایت از جاودانگی انسان نیز می‌کند (Charls Vol. 1: 538; Goodspeed 1939: 182). با این حال، این ویژگی در نهایت به عنوان ویژگی ذاتی همه انسان‌ها معرفی نمی‌گردد و تنها به انسان‌های درستکار که بر طبق اراده الهی رفتار می‌کنند، تعلق می‌گیرد و گنهکاران از چنین امتیازی محروم می‌شوند (McCasland 1950: 91).

از آنجایی که به نظر می‌رسد این گزارش کتاب مقدس که حکایت از آفریده شدن آدمی به صورت خداوند دارد، کانون توجه اندیشمندان و مفسران یهودی در تبیین اندیشه انسان آرمانی یهود گشته است، شایسته است که به برخی از برداشتهای تفسیری آنان در ذیل اشاره گردد:

فیلون اسکندرانی که از فیلسوفان برجسته یهودی و از پیروان فلسفه نوافلاطونی است، (نک: فانینگ ۱۳۸٤: ۳۹) قائل به موجودی آسمانی به نام لوگوس است. او معتقد است که وقتی کتاب مقدس می‌گوید که خدا انسان را به صورت خدا آفرید؛ یعنی او انسان را به صورت «خدای دوم» که لوگوسِ اوست، آفریده است؛ زیرا هیچ موجودی نمی تواند شبیه به خدای یکتا و پدر جهان آفریده شود». این انسان (لوگوس

آسمانی یا آرمانی) نخستین مظهر خداست، که بدون وابستگی به تعلیم، دستیابی مستقیمی به واقعیت‌ها دارد. او نه تنها الگویی برای آفرینش، بلکه تضمین درونی ای است که کلّ آفرینش را فرا می‌گیرد و مخلوقات گوناگون را در وحدتی ناگسستنی نگه می‌دارد. او همچنین به عنوان نایب خدا عمل می‌کند. بدین گونه، خدای متعال از طریق این واسطه، لوگوس خود، با جهان ارتباط می‌یابد. فیلون، لوگوس (انسان آسمانی اش)[۳] را با شخصیت تاریخی خاصی یکسان نمی گیرد؛ زیرا از دیدگاه او همه انسان‌ها به درجات متفاوت در او سهیم‌اند (جان هیک ۱۳۸٦: ۲۲۲) .

برداشت دوم، دیدگاه فرقه« کابالا»[٤] ـ از گرایش‌های عرفانی و رمزی یهودیان ـ است. در تبیین دیدگاه این فرقه در مورد انسان کامل، لازم است ابتدا خدا، جهان و عوالم وجود را از دریچه نگاه آنان بنگریم. خداوند از منظر این گرایش عرفانی دارای دو وجه تنزیهی و تشبیهی است. وجود او از یک نظر توصیف ناپذیر است و ورای تصور آدمیان قرار دارد و از سوی دیگر، به اقتضای خلق جهان و نسبت به مخلوقات ، دارای اسامی و صفات مختلف است. آنان برای اشاره به ذات خداوند کلمه «عین ـ سوف» را به کار می‌برند که به معنای بی کران است و در این مرتبه هیچ خصوصیتی غیراز وجود را نمی‌توان به او اطلاق کرد، اما در مرتبه ای پایین تر و در ارتباط با مخلوقات، خداوند دارای صفاتی می‌شود که در اصطلاح کلی به آنها سفیروت می‌گویند. این کلمه به معنای اعداد بوده، احتمالاً وجه تسمیه آن، تبدیل مطلق به کثیر در آفرینش است. تعداد سفیروت‌ها یا صفات خداوند حد و حصری ندارد، اما ده سفیروت در میان سایرین از اهمیت بیشتری برخوردار هستند که به ترتیب اولویت عبارتند از: کتر یا تاج، حخمه یا حکمت، بینه یا آگاهی، حسد یا لطف و عظمت، دین یا قضاوت و قدرت، تیفرث یا زیبایی و رحمت، نتسه یا پیروزی، هود یا شکوه، یسود یا عدالت وملکوت(پادشاهی و حضور خداوند). همه سفیروت‌ها به گونه ای از عین ـ سوف متجلی و صادر می‌شوند. از این رو، همگی با آن وحدت ذاتی دارند. سفیروت‌ها را از جهت کارکرد می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست سفیروت‌هایی که مظهر شؤونات جلالی خداوند هستند(همچون دین) و دیگر آنهایی که جمال او را جلوه گر می‌کنند (مانند تیفرث). بنابراین دیدگاه، خلقت عوالم وجود هنگامی آغاز می‌شود که وحدت مطلق و ذاتی خداوند با انبساط وجودی او در قالب سفیروت‌ها تبدیل به کثرت می‌شود. به عبارت دیگر، از دیدگاه فرقه کابالا، از خداوند نوری الهی ناشی می‌شود، همان طور که پرتو ظاهری از خورشید می‌تابد. این نور منبعث از مرکز الهی، «مشیّت» نام دارد که از آن دو شیء دیگر؛ یعنی «حکمت» و «علم» می تراود و از ترکیب آن دو، که یکی مذکّر و دیگری مونّث است، «لطف» و «قوّت» زاییده می‌شود و از ترکیب آن دو که خود نیز نرینه و مادینه‌اند «جمال» به وجود می‌آید و بالاخره از « لطف» و «قوّت» و «جمال»، جهان هستی صورت وجود به خود می‌گیرد. بنابراین، همه خلقت، جز بارقه‌های نور خداوند و ایده‌هایی که همچون پرتوهایی از حکمت و اندیشه او منشعب و متجلی می‌گردند، چیز دیگری نیست، در این دیدگاه، انسان دارنده همه این اوصاف وکمالات معرفی می‌شود که در حقیقت به عنوان عالم صغیر است و همه قوای

موجود در عالم کبیر در پیکر او بـه صـورتی خـرد و کوچـک وجـود دارد (جـان نـاس ۱۳۷۷: ٥٦٥–٥٦٤؛ سلیمانی ۱۳۸۲: ۲۷۵).

این صورت انسانی که جامع اسماء و صفات الهی است، آدم قدیم نام دارد که گـاهی آدم عِلـوی یـا آدم قـدیم عِلـوی نامیـده مـی‌شـود. او واسـطه و وسـیله آفرینش عالَم است. عـالَم خلقـت در حقیقـت، عـالم ظهور و تجلّی صفات و افعال در قالب اشکال و صور است و از این رو، «عالم تفریق» نامیـده مـی‌شـود؛ در مقابل عالم صفات و تجلیات که عالم توحیـد اسـت. عالم خلقت بر اساس عالم صفات آفریده شـده و هـر چه در عالم خلقت روی مـی‌دهـد، هسـتی و حیـات خود را از عالم صفات و تجلیات، یعنی از «آدم قدیم» می‌گیرد و اوست که اساس این عالم اسـت و اجـزا و عناصر این عالم، اجزا و عناصر پیکر اوسـت. بـه ایـن اعتبار، عالمْ آدم کبیر است وآدمْ عالم صغیر، آدم یعنی انسان اول در این عـالم کـه مظهـر آدم قـدیم اسـت، عـالیترین و کـاملترین مصـداق و مجـلای صـفات و اسماء خدایی است و جمیع عـوالم و مراتـب وجـود (عقلـی، حسـی و طبیعـی) را در بـر دارد. در مکتـب کابالا، مقصود از آفرینش آدم به صورت خـدا، کـه در سـفر پیـدایش آمـده، اشـاره بـه همـین مظهریّـت و جامعیّت اوست.این است که نه تنها آدم علیون، بلکـه هر انسانی مظهر سـفیروت‌هـا محسـوب مـی‌شـود و سفیروت‌ها در وجود هر فردی مستترند. در واقع اگـر وجود یک انسان را در نظـر بگیـریم، کتـر عبـارت از ذات خالص و الوهی او، حخمـه عبـارت از معرفـت وی به خداوند، بینه عبارت از توانایی او بـرای تمـایز نهادن میان حقیقی و غیـر حقیقـی، حسـد عبـارت از طبیعت آسمانی او که همواره مشتاق خداسـت، دیـن عبارت از قضاوت وی در مـورد همـه اشـیا، تیفـرث عبارت از زیبایی درونی و عشق او، نتسـه عبـارت از قدرت روحانی وی، هود عبارت از قـوای طبیعـی او، یسود عبارت از فعال بودن وی و در نهایـت ملکـوت نشانهٔ قوه ادراک و گیرندگی اوست. به ایـن صـورت، مشاهده می‌شود کـه خداونـد در وجـود هـر انسـانی حضور دارد. براساس این دیـدگاه، جهـان خلقـت در آغاز، غیر مادی و روحانی بوده است، ولی آدم کـه در عالم تفریق، مجذوب آفرینش شـده و از اصـل خـود غافل مانده بود، نافرمانی کرد و بـا گنـاه و سـقوط او تمامی عـالم خلـقِ روحـانی سـقوط کـرد و مـادی و جسمانی شد (بیرون‌شدن آدم از بهشت کنایـه از ایـن امر است). در نتیجه این سقوط، وحدت و همبسـتگی اولیه آفرینش در هم شکست، عالم جسـمانی از عـالم روحانی جدا افتاد و شـکینا[5] (حضـور الهـی) غریـب ماند، لیکن انسان، از آنجا که اصل الهی دارد و مظهـر اعلا و مجلای کامل صفات خداوند است، سرانجام از راه تقوا و با پیـروی از شـریعت (تـورات) بـه کمـال عقلانی و اخلاقی خود خواهد رسید و عـالم هسـتی وحدت و همبستگی اولیه خود را باز خواهـد یافـت. (حاج ابراهیمی، ۱۳۸۲ :۲۰۰).

بنابر مطالب مـذکور، کمـال عقلانـی و پیـروی از دستورات شریعت، از جمله مفاهیم کلیـدی در تبیـین مسأله کمال در این آیین محسوب می‌شود. در دیدگاه ابن میمـون، «خیـر اعلـی» کـه همـه خـوبی‌هـا از آن سرچشمه می‌گیرد، همان کمال عقلانی است، اما ایـن آخرین مرحله کمـال بـرای انسـان نیسـت، چـرا کـه آخرین مرحله کمال عبارت است از یک نوع فعالیـت عملی در جهان پس از آن که فرد کمال عقلانی مـورد نیاز را به دست آورد که این فعالیـت عملـی در واقـع

همان اطاعت از دستورات خداوند در تورات است.

در اینجا ابن میمون با تمسّک بـه تمثیلـی بـا عنـوان «تمثیل کـاخ»[٦]، سـطوح مختلـف امکـان دسـتیابی بـه کمال، توسط جامعه یهود را ترسیم می‌کنـد: «در ایـن تمثیل که فردی به عنوان فرمانروا و افرادی به عنـوان رعیـت او ایفـاگران نقـش اصـلی آن هسـتند، کـاخی ترسیم می‌شود که جایگاه استقرار فرمانرواست و افراد او نسبت به این کاخ، هر یک در جایگـاهی از لحـاظ قُرب و بُعد قرار دارند. برخی چنان از جایگـاه کـاخ فاصله دارند که حتی قادر به دیدن دیوارهـای آن نیـز نیستند و برخی چنان به کاخ نزدیک شده اند که خودِ فرمانروا را نیز می‌بینند و حتی می‌تواننـد بـا او سـخن بگویند» (Kellner 1990: 14). ابن میمون بـا اسـتفاده از این تمثیل بیان می‌کند کـه افـراد مختلـف بـه هـر میزان در اطاعت از دستورات شریعت پیش روند، به همان میزان به جایگاه فرمانروا و در نتیجـه بـه کمـال وجودی خود نزدیک خواهند شد. فرد در مسیر کمال پس از گذشتن از دو مرحله قبلی؛ یعنی کمال عقلانی و پیروی از دستورات شریعت به مرحله‌ای مـی‌رسـد که باید در بدست آوردن فضـایل اخلاقـی، همچـون مهربانی، درستکاری و عدالت تا آن جـایی پـیش رود که بتواند با خداوند برابری کند. با این حال، یهودیـان انسان آرمانی خود را بر شخص خاصـی تطبیـق نمـی دهند و حتی معتقدند که حضرت موسی انسان کامـل نیست، چرا که او گناه کرده است. یکی از موارد گنـاه او به گزارش سفر اعداد (سفر چهارم تورات)، از ایـن قرار است که خداوند به موسی دستور می‌دهد که بـه صخره بگوید کـه آب خـود را جـاری سـازد.[٧] ولـی موسی به جای گفتن، عصـایش را دوبـار بـه صـخره می‌کوبد تا آب از آن جاری می‌شود.[٨] در اینجاست که خداوند به موسـی و هـارون مـی‌گویـد «چـون شـما دستور مرا با اعتماد کامـل نپذیرفتیـد و در نظـر قـوم اسرائیل حرمت قدّوسیّت مرا نگه نداشتید، شما آنها را به سرزمینی که به ایشان وعده داده‌ام، رهبری نخواهید کرد.»[٩] متکلّمان یهودی این ظاهر را تأویل نمی کنند، بلکه بر این عقیده هستند که حضرت موسـی بـا ایـن کارش مرتکب گناه شده و خداوند نیز او را مجـازات کرده است (Louis 2003: Vol. 2, 316).

مسیحیت و نظریه انسان کامل

مسیحیان نیز مانند یهودیـان، کمـال پـذیری را در ارتباط با اطاعت از خدا می‌دانند – بـه ایـن معنـا کـه لازم است فرد با تمام وجودش به خدا توجـه داشـته باشد. سخن کلیدیِ عیسـی (ع) در ایـن ارتبـاط کـه می‌گوید: «کامل باشید؛ همان طور که پدر آسمانی تان کامل است»، (متّی، ٥: ٤٨) به همین معناست. مطـابق برداشت مسیحیان، پاسخ به این فراخوان عیسـی (ع)، تنها مستلزم کمال اخلاقی نیست (برای مثال، دوسـت داشتن دشمنان خود)، بلکه مستلزم کمال مـذهبی نیـز هسـت – یعنـی تسـلیم کـردن محـض قلـب و اراده شخص به خدا و ایمان داشتن به او و از طریـق عیسـی مسیح. بنابراین، پاسخ به ندای الهی، یک موضوع مهم مربوط به ایمان است (Coward 2008: 55).

بـه سـبب فطـری بـودن گنـاه و عصـیان از نظـر مسیحیت، بیشتر متفکران مسیحی بر ایـن نظرنـد کـه امکان دستیابی به کمال اخلاقی، حتّی بـه مـدد فـیض الهی در این جهان و قبل از مـرگ بـرای انسـان غیـر ممکـن اسـت. از ایـن رو، إمانوئـل کانـت[١٠] (١٧٢٤–١٨٠٤)، فیلسوف مسیحی، استدلال کرده است کـه: از آنجایی که ما نمی‌توانیم به کمال و معصومیت در ایـن

جهان دست یابیم، بنابراین، باید به زندگی پس از مرگ معتقد باشیم تا امکان ترقی و پیشرفت نامحدود در آن وجود داشته باشد. (ibid, 55)

الاهی دانان مسیحی با تأکید بر این که پاسخ به فراخوان «کامل باشید» از عیسی، به معنای تسلیم کردن قلب و اراده در پیروی از راه ایمان است، مشکلِ کمال ناپذیری در این جهان را حل کرده‌اند؛ ایمان مستلزم دریافت فیض الهی می‌شود که انسان‌ها را قادر به دوست داشتن دشمنانشان می‌نماید. این عشق الهی، که تنها از طریق عیسی قابل دسترس است، گوهر کمال است و همین عشق است که به طور خارق العاده تلاشهای ناقص مان را در پیروی از تعالیم عیسی کامل می‌کند (ibid, 55).

مطابق انجیل متی، عیسی پس از بازگویی ده فرمان، همه را به کامل شدن (از نوع کمال الهی) دعوت می‌کند تا تأکیدی باشد بر ضرورت پاکی باطنی و اطاعت محض در برابر روح قانون که فراتر از مواد قانون است. عیسی این فرمان‌های مهم را به دو فرمان فرو می‌کاهد: ۱- خدای را با تمام وجود، اعم از قلب، روح و روانت، دوست بدار؛ ۲- همسایه ات را نیز مانند خودت دوست بدار (متّی، ۲۲: ۳۹-۳۷). این دو فرمان را می‌توان اساس پیش نیازهای لازم برای رسیدن به کمال از نظر عیسی به شمار آورد(Ibid, 58). همچنین، عیسی در گفتگویش با مرد جوان و ثروتمندی که می‌خواهد بداند چگونه می‌تواند به زندگی جاوید دست یابد، بیشتر به توصیف کمال پرداخته است: «در حالی که عیسی در مورد لزوم عمل به فرمان‌های الهی سخن می‌گفت، مرد جوان پرسید چه کاری را بیشتر باید انجام دهد. عیسی پاسخ داد: «اگر تو می‌خواهی کامل باشی، برو و دارایی‌ات را بفروش و به فقرا بده که در این صورت خزانه آسمان‌ها را به دست خواهی آورد». (متّی،۱۹: ۲۱-۱٦) به نظر می‌آید که از دیدگاه عیسی، زندگی کردن مطابق اصل محبت و لوازم مهم آن، اساس کمال است.

تصویر پیشرفت و کمال در زندگی مسیحیان، در آیین نامه بندیکت نیز مورد اشاره قرار می‌گیرد. این پیشرفت که با عنوان نردبان کمال و پله‌های فروتنی مطرح می‌شود، در انتهای یک نردبان دوازده پله اتفاق می‌افتد. برای رسیدن به پله دوازدهم لوازمی نیاز است که فرد باید آنها را از پله اول به کار بندد. لوازم این صعود که متناسب با جایگاه و درجات رهرو متفاوت است، عبارتند از: ۱ـ فراموش نکردن هیچ یک از فرمان‌های خدا؛ ۲ـ توجه نکردن به اشباع امیال؛ ۳ـ تسلیم محض خدا شدن؛ ٤ـ تحمل همه ناعدالتی‌ها هنگام فرمانبرداری؛ ٥ـ آشکارسازی تمام اندیشه‌های بد قلب و تقصیرهای پنهان با اعترافی متواضعانه؛ ٦ـ خرسندی از حقارت و پستی خود؛ ۷ـ اعتقاد قلبی انسان به پستی و فرومایگی اش؛ ۸ـ پیروی مطلق از دستور عام صومعه و پیروی از بزرگترهای خود؛ ۹ـ تمرین سکوت کردن و سخن نگفتن رهرو جز به موقع ضرورت؛ ۱۰ـ نخندیدن به آسانی؛ ۱۱ـ سخن گفتن متواضعانه و با وقار؛ ۱۲ـ رسیدن به تواضع مطلق در برابر خداوند و بهرمندی ازمحبت کامل الهی (اف ئی پیترز،۱۳۸٤: ۲۳۷ـ۲۳۳).

چنین انسان کمال یافته‌ای در اندیشه مایستر اکهارت[۱۱] انسان شریف یا نجیب زاده نامیده می‌شود. کسی که هستی، حیات و سعادتش را فقط مدیون خدا، با خدا و در خدا می‌داند و نه از معرفت، کمال یا هر چیز دیگر. از این رو، حیات ابدی همان

شناخت خدا به عنوان خدای حقیقی است و نـه ایـن که گفته شود علم و معرفت این است که بگوییم خدا را می‌توان شناخت. به عبارت دیگر اکهارت میـان دو نوع معرفت تمایز قایل می‌شود: یک نوع معرفت ایـن است که تنها خدا را به عنوان خدای حقیقی بشناسـیم و معرفت دیگر، اینکه خدا را از طریق معرفـت بـه او بشناسیم.

بنا بر نظر اکهارت، بنیان سـعادت ایـن اسـت کـه معرفت نوع اول برای انسان حاصـل شـود و روح بـه خدا بی پرده بنگرد و تنها در این صورت است که بـه وجود و حیاتش دست یافته است و از ایـن رو، او در ذات الهی کاملاً آرام است. آرامشی کـه بـرای دسـت یافتن به آن باید ازعالم مخلوقات قدم بیرون نهاد ویـا از مخلوقات روی گردانیـد و در مقابـل بـه شـناخت خـود روی آورد (دایسـتز تیتـارو سـوزوکی، ۱۳۸۷: ۸۹ـ۱۰٤).

درگفتار عیسی که مـی‌گویـد: «کامـل شـوید»، در اصل یونانی، واژه «تلیوس»[۱۲] بوده که به «کامل» ترجمه شده است. این واژه به معنی نهایت رشـد یـافتگی و بلوغ و در موردی به کار می‌رود که یک چیز به نقطـه نهـایی رشـد و پیشـرفتی کـه بـرای آن تعیـین شـده برسد.[۱۳] کمال به این معنا، آرمانی اسـت کـه تـدریجاً تحقق می‌یابد. این کمال که البته همیشه کمتر از کمال مطلقی است که تنها به خدا تعلق دارد، به عنوان راهی برای زندگی معرفی می‌شـود (لوقـا، ۱۸: ۱۹). مطـابق این دیدگاه، تنها در سایه تأیید الهی می‌توان به سوی کمال در حرکت و پیشـرفت بـود. بـدون ایـن تأییـد، انسان‌ها خودشان را در موقعیتی می‌یابند که پولس در نامه به رومیان اینچنین ترسیم می‌کند: «کارهای نیکـی که می‌خواهم، نمی توانم انجـام دهـم، امـا در مقابـل، کارهای بـدی کـه نمـی خـواهم، انجـام مـی‌دهـم»[۱٤] (رومیان، ۷: ۱۹). با این حال، پولس معتقد است کـه با تأیید الهی – که به واسطه عیسی افاضـه مـی‌شـود– شخص، همانند یک ورزشکار قابل و توانای المپیـک، توانایی درستکار شدن و شبیه عیسـی گشـتن را پیـدا می‌کند. او می‌گوید: «نه این که مـن پـیش از ایـن بـه همه چیز دست یافته ام و نه این که کامل شده‌ام، امـا در راه رسیدن بـه هـدف پافشـاری مـی‌کـنم.» (نـک: فیلیپیان، ۳: ۱۲) نکته قابل توجه دیگر این است که بر خلاف یهودیان، که انسان آرمانی خود را بـر شـخص خاصی تطبیق نمی‌دهند و حتی معتقدند کـه حضـرت موسی انسانی کامل نیست، مسـیحیان، عیسـی (ع) را تصویر خدای نادیدنی و انسان کامل می‌دانند (Louis 2003: Vol. 2, 316).

در تفکر پولسی، از آن جـایی کـه خداونـد بـرای انسان‌ها نادیـدنی اسـت، حضـرت عیسـی (ع) مظهـر عظمت خداوند برای انسان‌ها معرفی می‌گردد که ایـن خبر بشارت بزرگی برای جهان است، چرا که در ایـن صورت، جهانیان می‌توانند آنچه را که تا به حال نمـی توانستند در خدای نادیدنی ببینند، در عیسی مشـاهده کنند. آنها معتقدند که عیسی ظلمـت را از آنـان بـرده است و جهان آنان را با تنویر الهی در آمیختـه اسـت. این دیدگاه پولس مبنـی بـر اینکـه عیسـی بـه عنـوان تصویر خدا تجسّم و نشان دهندهٔ همـه ویژگـی‌هـای الهی است، چنین بیان می‌شود: «چـه خوشـایند خـدا چنین بود که تمـامی کمـال را در او سـاکن گردانـد» (کولسیان، ۱: ۱۹) (McCasland 1950: 88). بنابراین، بر خلاف دیدگاه یونانی که کمـال فرآینـدی ایسـتا و پایان پذیر است، از دیدگاه مسیحیان، کمـال فرآینـدی پویا و رو به جلوست کـه انسـان رابطـه ای زنـده بـا

خداوند دارد. کمال به این معنـا، بـرای انسـان دور از دسترس نیست بلکه بسیار هم به انسان نزدیک است؛ به طوری که می‌تواند آن را دریابد. البته، بـا سرمشـق گرفتن از خداوند، همان طور که مسیح نیز چنین کرد (افسسیان، ٥: ۱). بنابراین، آنچه که به وضوح از عهـد جدید فهمیده می‌شود، اسـت کـه کمـال انسـان یـک فرآیندی طرفینی میان خدا و انسان اسـت و دسـتاورد اختصاصی انسـان نیسـت؛ همچنـان کـه پـولس بیـان می‌دارد: «عشق خدا توسط روح القدس بـر قلـب مـا جاری می‌شود» (نک: رومیان، ٥: ٥).

عرفان اسلامی و نظریه انسان کامل

گرچه هیچ مکتب فکری و دینی نمی توانـد فـارغ از بحثهای مهم و اساسی مانند انسان و کمال باشـد و از این رو، همه ادیانِ شرقی و غربی و مکاتب انسانی و الهی در ایـن بـاره دارای تـأمّلاتی ژرف و گسـترده هستند، با این حال، نمی توان پنهـان کـرد کـه نظریـه «انسان کامل» به عنـوان یـک نظریـه انسـان شناسـانه مستقل، نظریه‌ای است کـه در جهـان بـه نـام عرفـان اسلامی ثبت شده است.

تاریخچه کاربرد اصطلاح «انسان کامل» در عرفـان اسلامی

انسان کامل از اصطلاحات کلیـدی عرفـان نظـری است. اندیشه‌ها و نظریـه‌هـای گونـاگونی کـه دربـاره مفهوم انسان کامل ارائه شده، چنان گسترده است کـه به دست دادن تعریفی جامع و فراگیر را سخت دشوار ساخته است. با این همه، با توجه بـه مجمـوع آراء و افکاری که اهل عرفـان دربـاره آن عرضـه کـرده‌انـد، می‌توان گفت انسان کامل، انسـانی اسـت دارای ایـن ویژگی‌ها: ۱- علـت غـایی خلقـت اسـت؛ ۲- سـبب ایجاد و بقای عالم است؛ ۳- متخلّق بـه اخـلاق الهـی است؛ ٤- اسم جـامع الهـی (الله) در او تحقـق یافتـه است؛ ٥- واسطه میان حق و خلق اسـت؛ ٦- خلیفـه بلامنازع حق است؛ ۷- راهنمای خلایق است، هـم از حیث ظاهر (شریعت) و هم از نظر بـاطن (طریقـت)؛ ۸- هر چند مخلوق خداست، اما نظر به آنکـه واجـد صفات و اخلاق الهی است و دوگـانگی (اثنینیّـت) از او برخاسته است، با هویت متعالی الهی وحدت ذاتـی پیدا کرده است (دشتی، ۱۳۸٤: ٦۱).

اندیشه انسان کامـل بـا پیـدایش عرفـان اسـلامی همگـام اسـت، امـا تعبیـر «انسـان کامـل» در ادبیّـات اسلامی تا قرن هفتم هجـری وجـود نداشـته اسـت و اولین کسی که این تعبیر را مطرح کرده، محیی الـدین بن عربی (٥٦۰ ـ٦۳۸ ه.ق) است که برای نخستین بار در کتـب خـود، از جملـه در «**فتوحــات مکیــه**» و «**فصوص الحکم**» در بارهٔ ویژگی‌های چنین انسانی و با عنوان «انسان کامل» به تفصیل سـخن گفتـه اسـت. پس از ابن عربـی، عزیـز الـدین نسـفی (٦۳۰ ـ ۷۰۰ ه.ق) اولین عارف و نویسنده است کـه نـام «الانسـان الکامل» را بر مجموعه رسالات بیست و دو گانـه اش که به زبان فارسی در عرفـان اسـلامی نوشـته، نهـاده است. پس از نسفی، عبد الکریم جیلی (م: ۸۰٥ ه.ق) عنوان «الانسـان الکامـل» را بـرای کتـاب ارزنـده اش برگزیده است. این در حالی است که در میـان عرفـا، حسین بن منصـور حـلاّج (۲٤۲ ـ۳۰۹ ه.ق) نخسـتین کسی است که از انسانی که مراتب کمال را پیمـوده و مظهرکامل صفات الهی شده، نام برده است. به دنبـال او، بایزید بسـطامی (م :۲٦۱ یـا ۲۳٤) نیـز اصـطلاح «الکامل التامّ» را برای انسان نمونه خود بـه کـار بـرده

است. (نک: جهانگیری ۱۳٦۷: ۳۲۵؛ مطهری ۱۳۷۸: ج۲۳، ۹۹؛ نصری ۱۳۷٦: ۱۷۹).

سیر شکل گیری نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی

حسین بن منصور حلاّج از عرفای بنام قرن چهارم، تأثیری عمیق در تأسیس نظریه فلسفی ـ صوفیانه‌ای داشت که نزد ابن عربی، نسفی و جیلی به نظریۀ انسان کامل معروف شد. حلاّج با تأکید بر این خبر مشهور که می‌فرماید: «خدا انسان را به صورت خویش آفرید» (کلینی ۱۳٦۵: ۱، ۱۳٤). خلقت خدا گونۀ انسان را مطرح کرد و میان دو جنبه مختلف از طبیعت انسانیت؛ یعنی «لاهوت»[۱۵] و «ناسوت»[۱٦] تفاوت نهاد. به نظر حلاّج، این دو جنبه، دو نوع طبیعت اند که هرگز با هم یکی نمی‌شوند. وی با اعتراف به این اندیشه؛ یعنی اندیشه خدا سازی از انسان و اینکه او را نوعی از خلق بشماریم که هیچ نوع دیگر در لاهوتیت به گَرد او نمی رسد، منجر به ایجاد انقلابی در فلسفه صوفیانه منجر شد (عفیفی ۱۳۸۰: ٤۳).

ابن عربی این اندیشه را از حلاّج گرفت، اما لاهوت و ناسوت را نه دو طبیعت منفصل، بلکه صرف دو چهره از حقیقتی واحد به حساب آورد که اگر به صورت بیرونی او نظر افکنیم، ناسوتش می‌نامیم و اگر به باطن و حقیقتش بنگریم، لاهوتش می‌خوانیم. پس لاهوت و ناسوت، بدین معنا مترادف باطن و ظاهر و دو صفت حقیقی است که نه تنها در انسان، بلکه در هر یک از موجودات وجود دارد. اما از آنجایی که عالیترین و کاملترین صورت هستی در انسان متجلی می‌شود، از این رو ظهور صفت لاهوت و ناسوت در انسان به گونه ای است که در هیچ موجود دیگری نیست. ابن عربی نظریه خود را در باره انسان و منزلت او نسبت به خدا و خلق بر این اساس مبتنی می‌کند (همان، ٤۲).

انسان در اندیشه محیی الدین بن عربی

ابن عربی غرض اصلی از تصنیفات خود را معرفی انسان می‌داند. شاید این همه بحث وگفتگو در باب انسان ریشه در حدیثی داشته باشد که وی به طور مکرّر آن را از پیامبر ـ صلّی الله علیه وآله ـ نقل می‌کند که فرمودند: «مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ ربَّه». از نظر ابن عربی، ذات و حقیقت انسان هیچ گاه برکسی مکشوف نخواهد شد. وی در تعریف انسان می‌گوید: «می توان گفت صفتش، حضرت الهی است. می‌توان گفت مجموع اسمای الهی است و می‌توان گفت صفتش همان قول پیامبر ـ صلوات الله علیه وآله وسلّم ـ است که: «خدا آدم را به صورت خود آفرید» (ابن عربی ۱٤۰۵: ج ۱۲، ۲۵۲). از دیدگاه او وقتی آدم به صورت خدا آفریده می‌شود، باید در بسیاری از احکام همانند خدا باشد و در نتیجه، اگر خدا را جز از حیث نسبتی که با عالم دارد، نمی توان شناخت، انسان نیز جز ظاهرش که از طریق آن با دیگران ارتباط دارد، قابل شناسایی نیست. همین مطلب دلیل اعتراض فرشتگان نسبت به خلقت انسان است، زیرا که آنان تنها به ظاهر او نظر کردند که مرکّب از طبایع متضاد و مختلف است و ذات و حقیقت آدم را نشناختند (حکمت، ۱۳۸٤: ۵۹).

انسان کامل در اندیشه ابن عربی

ابـن عربـی هنگـامی کـه از انسـان کامـل سـخن می‌گوید، برای او ویژگی‌هایی از قبیل «کـون جـامع»، «متّصف به وجود»، «روح عالَم»، «جلای آیینۀ هسـتی» و « خلیفۀ الله» برمـی شـمرد. وی در بیـان ضـرورت آفرینش انسان پس از خلقت جهان مـی‌گویـد: «عـالم وقتی به دست خدا آفریده شد، شبحی بـدون روح و آیینه‌ای پرداخت نشده بود. مقتضای امر این بـود کـه آیینۀعالم زنگار زدایی شود و آدم جلای ایـن آیینـه و روح این صورت شد» (ابن عربـی ۱۳۸٦: ۹). منظـور ابن عربی این است که خدای تعالی برای هـر یـک از صفات الهی، یکی از مظاهر وجود را در عـالم ایجـاد کرده است؛ اما عالمی کـه ایـن صـفات بـدین گونـه، جدای از هم و پراکنده در آن متجلـی شـود، جایگـاه تجلی کامل حضرت الهی به تمام معنـا نخواهـد بـود. پس این عالم، آیینه ای ناشفاف و تنی بدون روح بود. از این رو، خدا انسان را آفرید تا جـلای ایـن آیینـه و روح این جسم باشد، زیرا تنها انسان مظهر ذات الهـی است (عفیفی، ۱۳۸۰: ٤٤). ابـن عربـی رابطـه انسـان کامل با خدا را چنین توصیف می‌کنـد: «انسـان کامـل نسبت به حق به مثابه مردمک چشم است نسـبت بـه چشم. همان گونه که چشم با مردمک می‌بیند، انسـان نیز مجلایی است که حق، خویش را با آن مـی‌نگـرد؛ زیـرا او آیینـۀ خداسـت، او علّـت آفـرینش و غایـت قصوای هستی است، زیرا با وجود او، اراده الهی مبنی بر ایجـاد مخلـوقی کـه خـدا را بـا معرفتـی شایسـته بشناسد و کمالات او را هویدا کند، تحقق یافته است. اگر انسان نبود، ایـن اراده تحقـق نمـی یافـت و حـق ناشناخته می‌ماند (ابن عربی، ۱۳۸٦: ۹).

در عرفان ابن عربـی ایـن همـه عـزّت و اهمیّـت انسان، از حیث عقل و فکر و معنویت اوست؛ به ایـن جهت که او صاحب امـر و صـورت الهـی و دارنـدۀ فکر و نفس ناطقه است که به عقیده او انسانیت انسان به آن است، نه از حیث جسم و جسد او؛ کـه از ایـن جهت نه تنها بر دیگر موجودات برتری نـدارد، بلکـه به تصریح قرآن از اکثر آنها پـایین تـر اسـت (مـؤمن، ۵۷). پـس تمـام آنچـه دربـاره عظمـت وشـرافت و فضـیلت انسـان و اسـتحقاق خلافـت او از الله گفتـه می‌شود، نه درباره انسانی است که به صـورت انسـان است و در معنی حیـوان، بلکـه در خصـوص انسـانی است که مظهر خلافت و حقـایق الهـی وآیینـه دلـش مجلای انوار ربّانی است (جهانگیری ۱۳٦۷: ۳۲۵).

تعلّق وصف کامل به نوع انسان

ابن عربـی تصـریح مـی‌کنـد کـه مـرادش از آدم، هنگامی که اوصاف کمال را برای او مـی‌شـمرد، نـوع انسانی است؛ «مرادم از آدم، وجود عالم انسانی است». از نظـر دیگـر عرفـای مسـلمان نیـز مـراد از آدم کـه خداوند به او تعلیم اسماء نموده و یـا آفـرینش او بـه صورت خداوندی اسـت، تنهـا آدم ابوالبشـر نیسـت، بلکه شامل فرزندان او نیز می‌شود. سید حیدر عـاملی در این باره به آیه کریمه «و لقد خلقناکم ثمّ صوّرناکم ثمّ قلنا للملائکۀ اسجدوا لآدم» استشـهاد کـرده اسـت (آملی، جامع الاسرار و منبع الانـوار، ص ۱۳۵-۱۳٦). بنـابراین، مقصـود از آدم در اینجـا آدم ابوالبشـر و یـا انسان کامل به معنای دقیق کلمه که فقط شامل انبیاء و اولیاء می‌شود، نیست، بلکه جنس بشـری، بـه تمامـه، است. بنابراین، همه صفاتی که وی برای انسـان آورده و از او به «انسان کامل» کرده است، همـه بنـی آدم را

بدون استثنا در برمی گیرد. اما در تحلیل دوم، همه مباحثی را که ابن عربی درباره انسان آورده است، می‌توان در یک تقسیم بندی کلی در دو سطح بیان کرد:

۱- انسان در قوس نزول؛ یعنی به لحاظ عینی و وجودی؛

۲- انسان در قوس صعود به لحاظ مرتبتی و معرفتی.

اولین سطح، سطح تکوینی «کونی» است که به زبانی ساده می‌توان موضوع مورد بحث درایـن سطح را «بشر» نامید. در واقع، در این سطح انسان به عنوان یک نوع مطرح می‌شود و نه به عنوان یک فرد. انسان در این مرحله، کاملترین هستی در میان هستی‌های جهان است، زیرا به صورت خداست. بنابراین، سخن ابن عربی که «مرادم از آدم، وجود عالَم انسانی است» مربوط به این موضع می‌شود. در اینجا بی تردید همه انسان‌ها به یک اندازه از این کمال وجودی بر خوردارند (نک: ایزوتسو ۱۳۷۸: ۲۳۱-۲۳٤). ابن عربی این مطلب را در مواضع متعدد، از جمله در کتاب **فتوحات** خود صریحاً بیان کرده است:

«بدان که نفس ناطقه هم در دنیا سعادتمند است و هم در آخرت و کمترین سهمی از شقاوت ندارد. نفس ناطقه بر اثر شرافتی که دارد با عالم خود، در سعادت ابدی است. آیا نمی بینی که پیامبر ـ صلوات الله علیه ـ به احترام جنازه یک یهودی به پاخاست. به او گفتند که این جنازه یک یهودی است؛ فرمود: آیا او یک نفس نیست؟ وی انگیزه خود را در این احترام متوجه ذات او کرد؛ یعنی به احترام ذات او برخاست و شرافت و منزلت ذات او را بزرگ داشت. چگونه این ذات بزرگ نباشد، در حالی که از روح خدا در او دمیده شده است» (ابن عربی، ۱٤۰۵: ج ۱، ۵۲۷).

در سطح دوم، انسان برعکس سطح اول به معنای یک فرد انسانی است. در این سطح همه انسان‌ها به طور یکسان کامل نیستند. از این دیدگاه، میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارند که انسان کامل خوانده شوند (حکمت، ٦۲). درواقع، در این جا، میزان، وفا و یا جفایی است که انسان در حق خود، انسانیت خود و خلیفهٔ اللّهی وکمال ذاتی خود می‌کند. اگر به حقیقتِ انسانیت خود وفا کند و خود را بشناسد، خدای خود را نیز خواهد شناخت، اما اگر بخشی از وجودش، او را از درک همه آن محجوب کند، او بر خویش جفا کرده و دیگر انسان کامل نیست (ابن عربی،۱٤۰۵: ج ۳، ۱۰۵).

با این قرائت از ابن عربی و اکثر حکما و عرفای اسلامی، تفاوت انسان در اسلام با انسان در مسیحیت آشکار می‌شود. در مسیحیت، انسان ذاتاً مجرم وگناهکار و آلوده است و در اسلام، انسان ذاتاً کامل، زیبا و بر فطرت الهی است. مسیحیان معتقدند که خداوند برای نجات انسان از گناه، پسر خود، حضرت عیسی مسیح را به زمین فرستاد. با ریخته شدن خون مسیح و با مرگش روی صلیب، انسان که با گناه نخستین از خدا دور شده بود، با او آشتی داده شد. از این رو، در مسیحیت بحث انسان کامل به این معنا «معنای سطح اول»، مطرح نمی شود؛ گر چه همان طور که قبلاً بیان شد، مسیحیان، حضرت عیسی را انسان کامل می‌دانند که به «معنای سطح دوم» از برداشت ابن عربی بر می‌گردد.

زن و کمال در نظریه انسان کامل ابن عربی

ابن عربی با اعتقاد به اینکه ملاک خلافت و نیابت انسان از خداوند تنها کمال و انسانیت و داشتن صورت الهی است، تأکید می‌کند که مقام خلافت و نیابت الهی در انحصار مردان نیست، بلکه زنان نیز به این مقام والای معنوی نایل می‌شوند. بنابراین، مردان از حیث انسانیت بر زنان برتری ندارند. وی در این مورد از پیامبر ـ صلی الله علیه وآله ـ حدیثی نقل می‌کند که آن حضرت به کمال زنان و برای نمونه به کمال حضرت مریم، دختر عمران و آسیه، زن فرعون، و بنا بر روایت قیصری، همچنین به کمال خدیجه و حضرت فاطمه – سلام الله علیهما – شهادت داده و فرموده است : «کُمِل من الرجال کثیرون وکُمِلَت من النساءِ مریمُ بنت عمران وآسیهٔ امرأةُ فرعون و خدیجةُ و فاطمةُ؛ از میان مردان، افراد کثیری به کمال دست یافته اند و از میان زنان نیز مریم دختر عمران، آسیه زن فرعون، حضرت خدیجه و حضرت فاطمه(س) به کمال رسیده اند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۱). به عقیده ابن عربی، زنان در جمیع مراتب کمال با مردان یکسانند و هر مقامی که امکان دستیابی به آن به اذن الهی برای مردان وجود دارد، زنان نیز می‌توانند بدان نایل شوند (گروهی از مؤلفان ۱۳۸٤: ۳٤۸).

انسان کامل در اندیشه عزیز الدین نسفی

محورهای ارائه شده از سوی ابن عربی در نظریه انسان کامل مورد تأیید عرفای پس از وی نیز قرار گرفته است. بنابراین، در این مجال سعی می‌شود که بیشتر به نکاتی اشاره گردد که در دیدگاه ابن عربی به آن اشاره نشده است.

عزیز الدین نسفی[۱۷] از انسان کامل با نام‌هایی مانند شیخ، پیشوا، هادی و مهدی، جام جهان نما و اکسیر اعظم یاد می‌کند. او معتقد است که انسان کامل همیشه باید در عالم باشد و جز یکی هم نمی‌تواند باشد، چرا که از دیدگاه او همه موجودات به مثابه یک شخص اند و انسان کامل، دل آن شخص است و موجودات نه می‌توانند بی دل باشند و نه می‌توانند بیش از یک دل داشته باشند. به نظر او گرچه در عالم دانایان بسیاری وجود دارند، اما آنکه دلِ عالم است، یکی بیش نیست و دیگران هر یک در مرتبه ای قرار دارند و چون آن یگانه عالم از این عالم درگذرد، یکی دیگر به مرتبهٔ او می‌رسد و به جای او می‌نشیند تا عالم بی دل نباشد (نسفی ۱۳۷۷: ۷٤–۷۵).

از دیدگاه نسفی، کمال آدمی در چهار چیز خلاصه می‌شود: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. مراد نسفی از معارف چهار چیز است: معرفت دنیا، معرفت آخرت، معرفت خود و معرفت پروردگار (حلبی ۱۳۸۳: ٤۰٦). علاوه براین، در اندیشه نسفی جایگاه رفیعتری نیز برای انسان مطرح است و آن مقام «انسان کامل آزاد» است. انسان کامل آزاد، کسی است که علاوه بر دارا بودن ویژگی‌های انسان کامل، چهار ویژگی دیگر را نیز که عبارتند از: « ترک و عزلت و قناعت و خمول» دارا باشد و هر کس که این هشت ویژگی را به کمال داشته باشد، کامل وآزاد و بالغ و حرّ است.

مراتب کاملان از دیدگاه نسفی

عزیزالدین نسفی برای انسان کامل مراتبی قائل شده است. از نظر وی اولیای خدا در عالم «سیصد و پنجاه و شش» نفرند که همیشه در عالم بوده اند و با

رفتن یکی، دیگری به جای او می‌نشیند. نسفی این سیصد و پنجاه و شش نفر را به شش طبقه تقسیم می‌کند: «۱- سیصد تنان؛ ۲- چهل تنان؛ ۳- هفت تنان؛ ٤- پنج تنان؛ ٥- سه تنان؛ ٦- یک تن.» آخرین طبقه، مقام قطب است و عالم به برکت وجود او برقرار است و چون وی از این عالم برود، برای حفظ عالم یکی از «سه تنان» جای وی می‌نشیند و یکی ازپنج تنان به مقام «سه تنان» می‌رسد و همین طور ادامه می‌یابد تا یکی از «سیصد تنان» هم به مقام «چهل تنان» برسد و یکی هم به مقام «سیصد تنان» نایل شود تا همیشه در عالم «سیصد و پنجاه و شش نفر» باقی باشند (نصری ١٣٧٦: ٢٠٥).

از دیدگاه برخی محققان بین قول سلسله مراتب کاملان و اندیشه‌های مانی شباهت وجود دارد؛ به این نحو که شاکله رهبری در جامعه مانوی، از رسولان دوازده گانه و اسقفهای هفتاد و دوگانه و شیوخ سیصد و شصت گانه تشکیل می‌شود و شاید طرز طبقه بندی آنها بعدها نزد صوفیه و فرق دیگر درباره تعداد ابدال و رجال الغیب نیز از تأثیر سنت و سابقهٔ آن خالی نباشد (زرین کوب ١٣٧٥: ٨٣).

تکالیف انسان کامل از نظر نسفی

انسان کاملی که نسفی در اندیشه می‌پرورد، پس از شناخت و لقای خداوند، هیچ کاری برای او بهتر از خدمت رساندن به خلق و محبت ورزیدن به آنان نیست؛ تا بدین وسیله ترک دنیا برای آنان آسان شده و از بلاها و فتنه‌های این جهان ایمن باشند. همچنین، چنین انسانی از میان برندهٔ عادات و رسوم بد از میان مردمان است، مردم را از عظمت و بزرگواری و یگانگی خدا باخبر می‌سازد و به ستایش آخرت می‌پردازد (حلبی ١٣٧١: ١٠٧).

انسان کامل در اندیشه عبدالکریم جیلی

عبدالکریم جیلی[18] مراتب کلی وجود را در چهل مرتبه ترسیم نموده و این مراتب را نیز به حقی و خلقی تقسیم کرده است. از دیدگاه او، مرتبه چهلم، مرتبه انسان است که جامع تمام مراتب است. وی در باره مرتبه انسان می‌گوید: از مراتب وجود، یکی مرتبه انسان است که با هستی او مراتب وجود تمامیّت یافته، جهان کامل شده و کاملترین ظهور حق تعالی از جهت اسماء و صفات تحقق یافته است. پس انسان از یک سو، در پایین ترین مرتبه قرار دارد و از دیگر سو، از نظر کمالات در بالاترین مرتبه قرار گرفته است و غیر انسان چنین جایگاهی ندارد. انسان دربردارنده حقایق حقّیّه (تمام اسماء و صفات الاهی به صورت بالفعل یا بالقوه) و حقایق خلقیه است. ... و هر موجودی در جهان بیرون از انسان، که خبری از آن به گوش می‌رسد، رقیقه ای از رقیقه‌های انسان و یا اسم حقیقتی از حقایق انسان است. پس انسان [جامع اوصاف الاهی از جهت] ذات و صفات است. انسان همان عرش، کرسی، لوح، قلم، فرشته، جن، آسمان‌ها، ستارگان، زمین‌ها و موجودات زمینی و عین عالم دنیا و عالم آخر و ... است (جیلی، مراتب الوجود: ٤١؛ جیلی، الکمالات الالهیهٔ فی صفات المحمدیهٔ، باب ٤، فصل اول و دوم: ٣١٧-٣٤١). جیلی سخنش را در باب انسان کامل با صحبت از «اهل الغیب» که همان اولیای خاصّه الهی هستند که جز ذات الهی به چیز دیگری اشتغال ندارند، آغاز می‌کند. از دیدگاه وی اهل الغیب، گرچه واصلان

خاصّه راه حقند، اما هر یک بـه مقتضـای اخـلاص و قربشـان نسـبت بـه خـدای تعـالی دارای مقامـات و درجات متفاوتی هستند. او مراتب اهل الغیب را چنین شرح می‌دهد که اوّلین مرتبه از مراتـب اهـل الغیـب، مرحله تجلی افعالی خداوند بر آنان است کـه در ایـن مرحله انسان شاهد جریان اِعمال قـدرت خداونـد در همه اشیاء می‌شود؛ به این نحو که همه چیـز را فعـل الهی می‌داند و تنها خداوند را به عنوان فاعل حقیقـی می‌شناسد. از دیدگاه جیلی،گر چه مرتبه تجلی افعالی مرتبهٔ اساسی و در خور توجه برای سالکان محسـوب مـی‌شـود، امّـا آنهـا در واقـع در ایـن مرحلـه جـزو محجوبان محسوب می‌شـوند، چراکـه مرحلـه تجلـی افعالی الهی نسـبت بـه تجلیـات بـالاتر از آن، نـوعی حجاب محسوب می‌شود.

مرتبه دوم از مراحل تجلـی الهـی، مرحلـهٔ تجلـی اسمائی است که خداوند در این مرحله بـر هـر بنـده ای، با اسمی از اسامی اش تجلی می‌کند و بنده مظهـر و تجلی آن اسم می‌شود؛ بـه طـوری کـه اگـر کسـی خداوند را با آن اسم بخواند، بنده بـه جـای خداونـد پاسخ می‌دهد.[۱۹] البته، ایـن تجلـی بـه معنـای ادعـای الوهیت از جانب عبد نیسـت، بلکـه بـه خـاطر فـرط محبت و هُیام[۲۰] عبد است. در بیان این نکته جیلی بـه سخن مجنون بنی عـامر هنگـامی کـه از او پرسـیدند: اسمت چیست؟ و او جواب داد : لیلی، استناد می‌کند.

پس از این مرحله، عبد به مرحلـه تجلـی صـفات الهی نایل می‌شود که ایـن مقـام از بـالاترین مقامـات روحی عبد محسوب می‌شود و در اینجا به طور کلـی وجود عبد منتفی گشته و در واقع وجود لطیفی کـه از جانب نفس الهی به جای عبد نشسته، مجلای تجلّـی الهی واقع شده است.

در نهایت، بنده به مرحله انسان کامـل کـه مرحلـه تجلی ذاتی الهی است، نایل گشته و در ایـن جاسـت که انسان کامل جیلی به مرحله تحقق نزدیک می‌شود؛ یعنی انسانی که چون بر مجاهدتش مداومت ورزیـده، خداوند او را برگزیده و با ذاتـش بـر او تجلـی کـرده است و وجود او (انسان کامل) تنها مجلایی است کـه ذات الهی به تمام وکمال می‌توانـد در آن تجلـی کنـد (نک: زیدان ١٤١٢: ١٥٠–١٥٨).

مراحل دستیابی به کمال از نظر جیلی

از نظر جیلی، وصول به مقام انسان کامـل بـا طـی مراحل سه گانه ای میسّر اسـت کـه بـه عنـوان «سـه برزخ» از آن یاد می‌شود. با طی این سه بـرزخ، انسـان به «مرحله ختام» می‌رسد. بـرزخ اول، کـه بدایـه نیـز نامیده می‌شود، مرحله تحقق اسماء و صفات الهـی در وجود عبد است؛ به این معنا که عبـد در ایـن مرحلـه متخلّق به اخلاق الله شود.[۲۱] که ایـن تحقـق در واقـع ثمرهٔ ارتقای عبد بـه مرحلـه تجلّـی اسـماء و صـفات است. برزخ دوم که توسط نیز نامیده می‌شود، مرحلـه افاضه حقایق الهی از مجرای تجلّی صـفاتی حـق بـر عبد است. برزخ سوم، شناخت حکمت الهی در خلق و رسیدن به مقام «کن» است که جایگاه بروز و ظهور کرامات و خوارق عادات است. این چنین، انسـان در مرتبهٔ کمال توقف می‌کند و به مرحله ختام کـه در آن به انسان کامل تبدیل می‌شود، دسـت مـی‌یابـد (نـک: زیدان ١٤١٢: ١٥٠–١٦٠).

ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه جیلی

انسان کامل جیلی قطبی است که افلاک وجـود از اوّل تا آخر برگرد او می‌گردند و او ازآغـاز وجـود تـا

پایان آن واحد است، اما در لباس‌های مختلف و هیاکل جسمانی گوناگون ظاهر می‌شود. به اعتبار یک لباس به نامی خوانده می‌شود و به اعتبار لباس دیگر به آن نام خوانده نمی شود. اسم اصلی او «محمّد»، کنیه اش «ابوالقاسم»، صفتش «عبدالله» و لقبش «شمس الدین» است و به اعتبار لباس‌های دیگر، اسامی دیگری دارد که آن اسم در هر زمانی با لباس وی در آن زمان متناسب است (پیترز ۱۳۸٤: ۳٦٦). این نکته به یکی از اصول مورد قبول عرفا به نام «حقیقت محمّدیه» اشاره دارد، زیرا همان طور که بیان شد، انسان کامل در دیدگاه جیلی از ابتدای هستی تا انتهای آن فرد واحدی است و از آن جایی که تنها حضرت محمّد (صلی الله علیه وآله) علی الاطلاق انسان کامل است، بنابراین، جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه چنین امری ممکن است، در حالی که پیامبر (صلّی الله علیه وآله وسلّم) زندگی محدودی داشته و سپس وفات یافته اند؟ پاسخ این پرسش همان «حقیقت محمّدیه » است؛ به این نحو که عرفا با استناد به تعدادی از احادیث شریف نبوی، همچون «کنتُ نبیاً وآدمُ بین الماءِ و الطین» و یا حدیث «اول ما خلق الله قول نبیّک» پیامبر (صلّی الله علیه وآله وسلّم) را به عنوان اولین مخلوق الهی معرفی می‌کنند و بیان می‌کنند که «حقیقت محمّدیه»، رمز انسان کامل است که قبل از همه مخلوقات موجود بوده است و پیامبران سابق و اولیای لاحق، همگی از مشکات نور او مستفیض گشته اند و انسان‌های کامل در ظاهر، خلفای او به حساب می‌آیند و در باطن، او حقیقت ایشان است (زیدان ١٤١٢: ١٦٠).

در همین راستا، آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی النَّبِی...» (احزاب، ٥٦) که درود بر پیامبر (صلّی الله علیه وآله وسلّم) را منحصر به زمان خاصی نکرده است، به عنوان شاهد بر این مدّعا ذکر می‌شود، چرا که فعل «یصلّون» که به شکل مضارع آمده ناظر به این است که درود خدا بر پیامبر و سلام فرشتگان الهی بر او در هیچ زمانی منقطع نمی‌شود، بلکه تا هستی برپاست، دایمی خواهد بود. در نتیجه، از دیدگاه جیلی، اطلاق لفظ انسان کامل تنها بر وجود پیامبر شایسته است، زیرا تنها او انسان کامل است و سایر انبیاء و اولیاء وکاملان از این جهت که در فضیلت وکمال منسوب به آن حضرت هستند و از باب الحاق کامل به اکمل، می‌توانند در زمرهٔ کاملان قرار گیرند (جیلی ١٤١٨: ٢٠٧).

خاتمه

با توجه به دیدگاههایی که از اندیشمندان یهودی و مسیحی و نیز عارفان مسلمان درباره انسان کامل بیان شد، می‌توان گفت که این اندیشه‌ها همگی حاصل برخورد دو منبع ناب الهی در شناخت و معرفت است؛ یکی وحی و دیگری عقل. دانشمندان دو دین یهودیت و مسیحیت بر آموزه‌های محوری در عهدین تکیه کرده اند. عارفان مسلمان نیز بر مفاهیم و گزاره‌های کلیدی در قرآن کریم و سنت نبوی تأکید کرده اند. آموزه ی محوری که در یهودیت و مسیحیت وجود دارد و در روایات اسلامی نیز بر آن صحه گذاشته شده است، اندیشه آفرینش انسان بر صورت الهی است. در اسلام نیز آیات و روایات فراوانی بر شأن و جایگاه ممتاز انسان در عالم وجود تأکید کرده است. آیات مربوط به خلافت انسان،

امانت الهی و نیز تعلیم اسماء به آدم از محوری ترین آموزه‌هایی است که در نظریه انسان کامل توسط عارفان مسلمان مورد استناد و استشهاد قرار گرفته است. از میان روایات، غیر از روایت «ان الله خلق آدم علی صورته»، روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز از آموزه‌های اساسی در این حوزه است، چرا که تا انسان قابلیت کمال پذیری و خداگونه شدن را نداشته باشد، مساوی دانستن شناخت او با شناخت خداوند بی معنا خواهد بود. اما همه آنچه در باب کمال پذیری انسان و دست یافتن به مرتبه انسان کامل از سوی دانشمندان ادیان ابراهیمی گفته شده است، چیزی نیست که در متون دینی به آن تصریح شده باشد، بلکه درهمه این نظریه پردازی‌ها رد پای عقل فلسفی و گاهی شهود عرفانی به وضوح دیده می‌شود. در این میان، دیدگاههای فیلون اسکندرانی و نظریه پردازی‌های عرفای اسلامی به طور متمایزی بیشتر از دیدگاه‌های مسیحی از آبشخور عقلی و فلسفی سیراب شده است. با این حال، عارفان مسلمان در نظریه پردازی و تبیین‌های خود از انسان کامل، بیشتر بر مفاهیم کلیدی قرآن و سنت تکیه کرده اند تا بر اندیشه‌های دیگران. بنابراین، در عرفان اسلامی اصالت از آن تعالیم اسلام است که بر اساس کتاب و سنت شکل گرفته است، و اگر هم چیزی از دیگران الهام گرفته شده چنان در حوزه وسیع تفکرات و تعالیم اسلامی تغییر کرده است که به قول برخی محققان، اندیشه دیگران باید نُه کرسی فلک به زیر پا نهد تا بتواند بوسه بر رکاب آن زند (یثربی ١٣٧٤: ١١٠). در میان آیات و روایات فراوانی که در لابه لای مباحث عرفانی مورد استناد قرار گرفته است "آیه خلافت" و "حدیث آفرینش انسان به صورت خدا" بیشترین همگرایی را با این نظریه دارد. با توجه به این گونه آموزه‌های قرآنی و حدیثی است که انسان کامل در عرفان اسلامی، انسانی است جامع اسماء و صفات خداوند، و روح و جان او چنان صیقل یافته که وجه خدا را به تمام و کمال منعکس ساخته و نشان داده است که عبودیت انسان گوهر گرانبهایی است که عیار آن جز به ربوبیّت حقّ محک نمی‌خورد: العبودیۀ جوهرۀ کنهها الربوبیۀ. شیخ محمود شبستری در یکی از اشعار خود به خوبی ارتباط بین آفرینش انسان به صورت خدا را با مقام خلافت اللهی انسان و مسجود فرشتگان واقع شدن بیان کرده است که به عنوان نقطه وحدت بین آموزه‌های سه دین ابراهیمی می‌تواند مورد تأکید قرار گیرد. او در این باره می‌گوید:

تو بودی عکس معبود ملائک
از آن گشتی تو مسجود ملائک
بود از هر تنی پیش تو جانی
وزو در بسته با تو ریسمانی
از آن گشتند امرت را مسخّر
که جان هر یکی در توست مضمر
تو مغز عالمی زان در میانی
بدان خود را که تو جان جهانی[۲۲]

لاهیجی در شرح این اشعار می‌گوید:

چون ذات و صفات الاهی در آینه صورت انسانی منعکس گشته: ان الله تعالی خلق آدم علی صورته، عکس معبود ملائک به حکم جامعیت تو بودی و چون صورت معبود خود در تو مشاهده نمودند، همگی سجده تو کردند. و چون اصل انسان و حقیقت وی روح اعظم است، انسان شامل جمیع مجردات و مادیات است و هر گاه که او مطیع امر حق شد، به

حکم مرتبه خلافت که از حق دارد، همه اشیا محکوم و فرمانبردار او هستند (لاهیجی، ۱۳۷۱، ۲۰۲).

نتیجه

از آنچه گفته شد، می‌توان بـر مـوارد زیـر بـه عنـوان نتیجه تأکید کرد:

۱- عرفای مسلمان بـا اسـتفاده از مفـاهیم قرآنـی مانند خلافت الهی و تعلیم تمامی اسـماء بـه آدم، بـر قابلیت انسان در کسب همه اسماء و صـفات الهـی و در نتیجه، بر جامعیت انسان استدلال می‌کنند.

۲- هم اندیشمندان مسیحی و هم عرفای مسلمان، جامعیت انسـان و نیـز آفـرینش بـر صـورت الهـی را مخصوص آدم یا مسیح یا محمد نمی‌داننـد، بلکـه بـا اعتقاد به فعلیت کمـال در ایـن افـراد، نـوع انسـان را صالح برای دستیابی به قله کمال می‌دانند.

۳- بین دیدگاه‌های عرفان اسلامی با دیـدگاه‌هـای یهودی – مسیحی تفاوت‌هایی نیز به چشم می‌خـورد. مسیحیان حضرت عیسی، و مسلمانان حضرت محمد را جامع تمام صـفات الهـی دانسـته، آن دو را انسـان کامـل و معصـوم مـی‌داننـد، در حـالی کـه یهودیـان حضرت موسی را انسان کامل و معصوم نمی دانند.

٤- گروهـی از مسـیحیان بـر خـلاف یهودیـان و مسلمانان، انسان را در کمال پذیری با مـانعی بـه نـام گناه اوّلیه مواجه می‌دانند، از این رو، ایـن گـروه سـیر کمال جویی اخروی انسان را مکمّل رسیدن انسان بـه انسان کامل می‌دانند. با این حال، گروهی نیز رسـیدن انسان به قله کمال را با تأییـد الهـی در ایـن دنیـا نیـز میسّر می‌دانند.

۵- حـدیث «مـن عـرف نفسـه فقـد عـرف ربـه» آموزه‌ای است که پهلو به پهلوی آموزه آفرینش انسان به صورت خدا می‌زند و در واقـع اولـی را مـی‌تـوان نتیجه دومی دانست، چرا که تا انسـان از نظـر هسـتی شناختی قابلیت پذیرش همه اسماء و صفات الهـی را نداشته باشد، نمی‌تـوان شـناخت خـودش را مسـتلزم شناخت خداوند دانست.

٦- یهودیان و مسیحیان و عرفا تفسیرهای مختلفی از صورت الهی انسان ارائه داده‌اند، اما به نظر می‌رسد کـه بهتـرین و زیبـاترین تفسـیر را مکاتـب عرفـانی اسلامی ارائه داده اند که تصویر الهی انسان را حکایت از جامعیت انسان نسـبت بـه اسـماء و صـفات الهـی دانسته اند.

۷- در حالی که برخی متفکـران مسـیحیت ماننـد پولس رسول، شمولیت صورت خدا بر زنان را انکـار می‌کنند، عرفای اسلامی بر فراگیر بودن کمال پـذیری در نوع انسان تأکید مـی‌کننـد و زن و مـرد را در ایـن مسیر برابر نمی‌دانند.

پی نوشت‌ها

۱- کتـاب حکمـت سـلیمان از کتابهـای اپوکریفاسـت کـه کاتولیک‌هـا آن را در مجموعـه کتابهـای قـانونی و معتبـر پذیرفته اند. از این رو، از نظر آنان ایـن کتـاب نیـز جـزو مجموعه عهد قدیم است.

2- ـ The image of God

3- ـ Logos-Man

4- ـ Kabbalah

۵- شکینا در تورات حضور پیوسته خدا در عالم است کـه بـا نور مرتبط است. شکینا حضور و سکون الهـی در عـالم و در افراد است. با خواندن تورات و انجام عمل خیر، شکینا نزدیک و با اعمال بد و گناه، دور می‌شود. شکینای عبـری همان سکینه عربی است.

6- ـ Parable of the palace

۷- اعداد، ۲۰: ۸.

۸- همان، ۲۰: ۱۱.

۹- همان، ۲۰: ۱۲.

10- . Immanuel Kant

11- Meister Eckhart یکی از بزرگترین عرفای مسیحی

12- teleios

13- Encyclopedia of Philosophy, s.v. “perfection.”

۱٤- رومیان، ۷: ۱۹.

۱۵- لاهوت : به مقام ذات اطلاق می‌شود و در اصل لاهوالأهو بوده است.

۱٦- ناسوت : عالم حس وشهادت را گویند.

۱۷- شیخ عزیز الدین نسفی (=نخشبی) خوارزمی یکی از بزرگترین عارفان و از چیره دست ترین نثر نویسان زبان پارسی در سده هفتم هجری بوده است. وی از جمله پیروان و شارحان آرای محیّ الدین محسوب می‌شود و به شدت تحت تأثیر وی قرار دارد.

۱۸- عبدالکریم قطب‌الدین‌بن ابراهیم، عارف و صوفی محقق (متوفی ۸۲٦)، از نوادگان شیخ عبدالقادرِ گیلانی (بنیان‌گذار سلسله قادریه) مشهور به جیلی است که گفته‌اند که جیلی کتاب الانسان الکامل را از آن روی نگاشته است تا اصول وحدت وجود را به شیوه ابن‌عربی، شرح و نظام وجود را بر اساس عقاید وی به دقت ترسیم کند. جیلی در این اثر در کلیات مسائل تابع عقاید ابن‌عربی است.او مدعی است که اشراق صوفیانه دریافت می‌کرده و همین او را برانگیخته که کتاب مشهور خود یعنی کتاب الانسان الکامل فی معرفهٔ الاواخر و الاوایل را بنویسد. هدف از نگارش این کتاب نیز شرح و بسط و بیان حقیقت است.

۱۹- «وعند تجلی الله علی عبد من عباده باسم من اسمائه؛ یهیم العبد بهذا الاسم ولایتعلق بشئ غیره ... فاذا سمع منادیا ینادی الله بهذا الاسم،اجاب العبد ،لوقوعه فی هیمان هذا الاسم»

۲۰- هیام { ةُ } ج ِ هیمی .□ شیفتگی و شوریدگی از عشق که به دیوانگی ماند. (فرهنگ دهخدا)

۲۱- صوفیه در این مرحله به این سخن پیامبر (ص) استشهاد می‌کنند : «خلق آدم علی صورهٔ الرحمن»

۲۲- شمس الدین بیت ۲٦٦ تا ۲۷۱ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز.

منابع

۱- قرآن مجید.

۲- کتاب مقدس.

۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۷). **نیایش فیلسوف**، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.

٤- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱٤۰۵). **فتوحات مکیه (۱٤جلدی)** تحقیق: عثمان یحیی، مصر: [بی نا]، چاپ دوم.

۵-______ (۱۳۸٦). **متن و ترجمه فصوص الحکم**، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.

٦- ______ (۱۳۸۲). **فتوحات مکیه**، ترجمه: محمد خواجوی، تهران : انتشارات مولی.

۷- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). **صوفیسم و تائوئیسم**، ترجمه: محمد جواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه، چاپ اول.

۸- پیترز، اف ئی. (۱۳۸٤). **اسلام، یهودیت، مسیحیت**، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۹- جهانگیری، محسن. (۱۳٦۷). **محیی الدین بن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.

۱۰- جیلی، عبدالکریم. (۱٤۱۸). **الانسان الکامل فی معرفهٔ الاواخر والاوایل**، تحقیق: ابوعبد الرحمن صلاح بی محمد بن عویضه، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۱۱- حاج ابراهیمی، طاهره. «**عرفان یهودی و مکتب گنوسی**»، فصلنامه هفت آسمان، ش۱۷.

۱۲- حکمت، نصرالله. (۱۳۸٤). **حکمت و هنر در عرفان ابن عربی**، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، چاپ اول.

۱۳- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۳). **جلوه‌های عرفان، چهره‌های عارفان**، تهران: نشر قطره، چاپ اول.

۱٤- ــــــــــــ (۱۳۷۱). **انسان در اسلام و مکاتب غربی**، [بی جا]: انتشارات اساطیر، چاپ اول.

۱۵- حنا الفاخوری، خلیل الجر. (۱۳۷۳). **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱٦- دشتی، محمد. (۱۳۸٤). **انسان کامل در فصوص و مثنوی**، فصلنامه هفت آسمان، ش۲۸.

۱۷- زیدان، یوسف. (۱٤۱۲). **عبدالکریم الجیلی«فیلسوف الصوفیه»**، بیروت: دار الجیل، چاپ اول.

۱۸- سلیمانی اردستانی، عبد الرحیم. (۱۳۸۳). **یهودیت**، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، چاپ اول.

۱۹- سوزوکی، د.ت. (۱۳۸۷). **عرفان مسیحی و بودائی**، ترجمه عذرا اسماعیلی، تهران: بی نا، چاپ اول.

۲۰- شبستری، شیخ محمود. (۱۳٦۱). **گلشن راز**، به اهتمام صابر کرمانی، تهران: کتابخانه طهوری.

۲۱- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). **شرحی بر فصوص الحکم** (بررسی ونقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.

۲۲- فانینگ، استیون. (۱۳۸٤). **عارفان مسیحی**، فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر، چاپ اول.

۲۳- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم**، [بی جا]: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۲٤- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳٦۳). **اصول کافی**، تصحیح وتعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.

۲۵- گروهی از مؤلفان. (۱۳۸٤). **آشنایان ره عشق «مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ»** تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.

۲٦- لاهیجی، شیخ محمد. (۱۳۷۱). **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: انتشارات سعدی.

۲۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). **مجموعه آثار**، تهران: انتشارات صدرا.

۲۸- ناس، جان بی. (۱۳۷۷). **تاریخ جامع ادیان**. علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.

۲۹- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۷). **الانسان الکامل**، ماریژان موله، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ چهارم.

۳۰- نصری، عبدالله. (۱۳۷٦). **سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب**، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، چاپ چهارم.

۳۱- هیک، جان. (۱۳۸٦). **اسطوره تجسد خدا**، عبد الرحیم سلیمانی اردستانی و محمد حسن محمدی مظفر، قم: مرکز مطالعات وتحقیقات ادیان و مذاهب.

۳۲- یثربی، یحیی. (۱۳۷٤). **عرفان نظری**، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

33- Ginzberg,Louis .Legends of the Jews (Philadelphia: Jewish publication society, 2003)

34- Kellner ، Menachem :Maimonides on human perfection، Brown Judaic studies ، 1990

35- Harold Coward, **The perfectibility of human nature in eastern and western**

thought, (, Albany: state university of new york press ,2008).
36- S. Vernon McCasland، "The Image of God" According to Paul ، Journal of Biblical Literature, Vol. 69, No. 2 (Jun., 1950),
37- Encyclopedia of Philosophy, s.v. “perfection.”